Supplément à la « Vie Spirituelle »
Mai 1930

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Gerson et l'appel général à la contemplation ou théologie mystique

Gerson veut qu'on prêche à tout chrétien la théologie mystique. Mais il demande qu'une élite seule s'adonne et vaque à la vie mystique. Quelle est donc l'explication de cette contradiction apparente?

Double distinction a établir

Pour bien comprendre l'enseignement du traditionnel Gerson, surnommé le Docteur consolateur, mystique et très chrétien, il importe de faire une double distinction. Il faut d'abord ne pas confondre l'état individuel et l'état social contemplatif, et bien se rendre compte si c'est de l'*état d'âme* ou si c'est de l'*état de vie* contemplatifs que parle le Chancelier (1). Il faut ensuite distinguer la contemplation au premier degré et la contemplation au degré éminent, la contemplation *aride* et passagère, c'est-à-dire

(1) Ce qui peut induire en erreur, c'est que Gerson emploie parfois le terme de *contemplation* dans l'un ou l'autre sens. A défaut d'un qualificatif, qu'on trouve d'ordinaire, il n'est que de consulter soigneusement le contexte pour découvrir sa pensée et distinguer contemplation, *acte* d'union mystique, et contemplation, *état* de vie mystique. On verra, par exemple, p. [54], n. 1, un texte où il s'agit de la contemplation, *acte* de vie mystique, à laquelle tout chrétien est appelé, et pour laquelle il devra, avec la grâce, acquérir *l'état d'âme contemplatif*, au sein même de la vie active la plus débordante.

Donnons ici un autre passage où Gerson a évidemment en vue la

entremêlée à des états inférieurs, où l'âme produit des considérations et des raisonnements, ou même retombe non seulement dans ses langueurs (*languida*, vie purgative), mais même dans ses faiblesses naturelles, et la contemplation *parfaite*, où Dieu agit pour ainsi dire continuellement, par l'exercice des dons du Saint-Esprit, et où l'âme passive goûte les joies de la visite de l'Époux. L'Esprit souffle où il veut. La contemplation parfaite est l'objet de la prédestination. Mais toute âme intérieure peut atteindre à la contemplation au moins *aride*. Par l'intensité de sa vie ascétique, par la conformité de sa volonté au bon vouloir divin, qui lui fait accomplir de tout son cœur chacun de ses devoirs d'état, par les désirs les plus ardents, les plus pressants (1), elle doit se tenir prête, en se tournant sans cesse vers Dieu, à la visite de l'Époux, qui aura alors sûrement lieu (2), au moins par intermittence. L'état social contemplatif et spécialement l'état religieux canonique permettent psychologiquement d'intensifier et de multiplier les appels pressants de cette visite, et préparent donc ascétiquement le terrain à ces visites divines.

contemplation, *état* de vie mystique, école d'oraison, à laquelle beaucoup sont appelés, mais pas tous, *cet état social contemplatif* étant réservé à ceux qui ont le goût, l'aptitude et le loisir : « *Cum autem otium et vocationem ab exterioribus curis contemplatio postulet et plures inveniuntur quorum status et officia, quibus alligati tenentur, nequeant exerceri sine multo strepitu curarum... quid superest nisi tales arcere a contemplationis inquirenda requie.* (Gers., *De Mystica theol. practica*, cons. III, *Opera* (Du Pin), III, 404.) Il suffit de lire le début de la Considération pour qu'il ne reste aucun doute : *Plurimam* OFFICIORUM STATUUMQUE *varietatem in republica quis enumeret?* C'est donc bien des techniciens, des professionnels de la vie contemplative que traite ici Gerson.

(1) « Non enim dispositus est aliquo modo ad contemplationes divinas, quae ad mentales ducunt excessus, nisi, cum Daniele, sit vir desideriorum. » S. Bonaventure, *Itinerarium mentis ad Deum* (Quaracchi), V, 296.

(2) « Dieu, affirme Gerson, ne refusera point le baiser de l'union mystique aux âmes pures qui le lui demandent : *neque neget mundis corde osculum postulatum.* » (*De Myst. theol. elucidatione*, III, 424.) Et, nous allons le voir, le chancelier enseigne que *tous les chrétiens* doivent y aspirer.

Telle est la doctrine de Gerson, telle est la doctrine traditionnelle; celle qu'on retrouve dans saint Thomas (*Summa theol.*, I^a, q. 23, a. 5), et dans saint Jean de la Croix : « Dieu, dit ce saint Docteur, ne mène pas à la contemplation *parfaite* tous ceux qui s'adonnent à la vie intérieure. Pourquoi ? *Dieu seul le sait.* De là vient qu'il y a des âmes auxquelles Dieu ne retire jamais complètement la faculté de produire considérations et raisonnements, *excepté pour un temps* » (*Nuit obscure*, l. I, c. 9). « Il est vrai que *les âmes, quelle que soit leur capacité, peuvent avoir atteint l'union, mais toutes ne la possèdent pas au même degré. Dieu dispose librement de ce degré d'union, comme du degré de la vision béatifique.* »

« Il est sûr, remarque le R. P. R. Garrigou-Lagrange, que les joies de l'union mystique ne sont pas nécessaires à la perfection et que la contemplation surnaturelle est souvent fort aride et douloureuse. » Et il cite ce que dit sainte Thérèse au sujet de la V^e demeure, que « la plupart des religieuses y entrent », mais que « *certaines des particularités qui s'y rencontrent sont le partage du petit nombre* ».

Si l'on prend garde à cette distinction capitale, qui est classique chez Gerson comme chez les auteurs anciens, on ne sera pas tenté d'ôter « l'apôtre de la Mystique » de la liste des maîtres de l'école traditionnelle, pour qui « l'union transformante ou mariage spirituel est, ici-bas, le *sommet* du développement normal de la vie de la grâce chez les âmes pleinement fidèles au Saint-Esprit » (*Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 29-30).

Appel général a l'état d'ame contemplatif, et appel restreint a l'état social contemplatif, ou état de tendance a la perfection.

Quoi qu'en ait écrit l'abbé Pourrat (1), il faut recon-

(1) *Jean Gerson et l'appel à la contemplation mystique*, dans *Revue apolog.*, t. 49 (oct. 1929), 427-438.

naître que Gerson, le Docteur mystique et consolateur, enseigne que tout fidèle est appelé à l'état d'âme contemplatif au moins au degré commun, qu'une élite seule, en fait, atteint à la contemplation parfaite, et qu'un nombre important (1), mais restreint cependant, est appelé à l'état social de contemplation.

I. — *Appel général à l'état d'âme contemplatif*

Tout réduire à l'amour de Dieu, voilà ce à quoi tout chrétien, aidé de la grâce, doit s'efforcer. La contemplation terminée dans l'amour n'est pas autre chose, pour Gerson, que la théologie mystique. Et il définit celle-ci : *l'intelligence éclairée et savoureuse de ce qu'on croit par l'Évangile.* On l'acquiert, ajoute-t-il, plus par la pénitence effective, que par le seul effort de l'intelligence humaine (*II^a lectio contra vanam curiositatem*, cons. 9, I, 106). Voilà qui est à la portée de tout le monde. C'est même, précise avec la tradition saint Bonaventure, que suit fidèlement Gerson, un exercice de la vie active : *Qui volunt devenire ad excessum contemplationis prius debent se per lamenta poenitentiae exercere in statu actionis* (Sermo 2 in Dom. II Quadrag. — Quaracchi VII, 216). Dès les premiers pas dans la carrière spirituelle, affirme Gerson, le fidèle peut aboutir à la contemplation dans la dilection : « La simple aspiration : *Je vous aime*, proférée à Dieu par la créature raisonnable, de toute son âme et de tout son esprit, dans la piété filiale de la foi, de l'espérance et de la charité, suffit pour que cette créature soit unie immédiatement à son Dieu » (*Sympsalma II super Cantica cant.*, IV, 49).

(1) « MULTI *sunt apud quos damnabilis iudicanda esset omissio contemplationis acquirendae, quemadmodum positi in schola religionis...* quales... esse convenit (les professionnels de l'état contemplatif) ecclesiasticos, qui labores populorum in otio possident, ut custodiant *iustificationes Domini. Quales demum* PLURES *invenientur viri et feminae de saeculo...* » (*Theol. myst. practica, Ind.* 4 ; III, 405-406.)

Le salut est offert à tous, et il ne se fera pas sans cette union dans l'amour. Ne seront sauvés que ceux qui auront permis à la grâce divine de les rendre capables de chanter éternellement, dans l'amour, les miséricordes de Dieu et ses grandeurs. Or, enseigne le Docteur très chrétien, « la théologie mystique — c'est-à-dire la contemplation dans la dilection — est absolument nécessaire à celui qui veut chanter par amour la musique du cœur (1) ». Tous, dit-il dans la IV^e^ considération (III, 405), doivent tendre à la perfection, et c'est déjà une imperfection que de ne pas vouloir être parfait. Et il ajoute le célèbre aphorisme : *In via enim Dei non progredi regredi est* (III, 405). N'est-ce pas d'ailleurs à tous que le Christ a dit : Il faut toujours prier et ne jamais cesser (*Luc*, XVIII, 1)? Or, remarque Gerson, celui-là prie toujours *qui désire toujours Dieu d'une pieuse et humble affection* (*De Myst. th. spec., cons. 43*, III, 398 C). Et cette prière du cœur purifie, illumine, perfectionne l'âme de façon à atteindre l'union mystique (*Ib.*, 398 A). Et puis, cette union mystique est la prière vraie, la prière extatique, exprimée dans l'amour non en paroles, mais en acte; la prière dans son achèvement, pleinement agréable à Dieu. Elle est donc le but de la vie chrétienne, à laquelle sont appelés « povres » et « simples gens » aussi bien, sinon plus, que les riches et les savants.

Gerson ne peut être plus formel sur cet appel universel. Après avoir parlé du *Breviloquium* de saint Bonaventure, qui descend de Dieu aux créatures, il s'exprime ainsi au sujet de son *Itinerarium mentis ad Deum* : « cet autre traité, au contraire, monte des créatures au Créateur par une échelle de six degrés jusqu'aux élévations extatiques. *Bien que celles-ci soient assez difficiles et rares, tout chrétien doit cependant y aspirer. La théologie mystique est, en effet, le propre des chrétiens.* Celle-ci, grâce à l'aide miséricordieuse et aux révélations de l'Esprit de

(1) III, 630.

Jésus, *est très facile* par-dessus tout, et très utile, mais cachés aux sages et aux prudents à leurs propres yeux (1). »

Ainsi, enseigne expressément Gerson, tous les chrétiens sont appelés à la théologie mystique ou contemplation dans la dilection; elle est leur apanage et elle est très facile aux humbles. Tous les fidèles doivent même aspirer aux élévations extatiques, où, en fait, beaucoup ne parviendront pas. C'est que pour cette contemplation parfaite il faut, ainsi que Gerson le dit en maint endroit, se faire petit à ses yeux (2).

D'ailleurs, par le simple exposé de sa théologie mystique, où le cœur a la prépondérance, où l'union mystérieuse et surnaturelle avec Dieu s'accomplit à la cime de l'âme dans la syndérèse (3) ou volonté humaine supérieure adhérant au bon vouloir divin, Gerson professe la possibilité de cette union, et par conséquent de la théologie mystique ou contemplation dans la dilection pour toute âme de bonne volonté! Pour le Chancelier, la contemplation, ou, pour mieux dire, l'union à Dieu dans la dilection, est la fin normale de la vie de la foi.

(1) « Alius e contra progreditur a creaturis ad Creatorem, per sex gradus scalares usque ad anagogicos excessus. Qui licet sint difficiliores et rariores, debet tamen *omnis christianus ad illos aspirare, quoniam Theologia talis mystica proprie est christianorum. Quae est propitiante et revelante Spiritu Christi Iesu*, FACILLIMA EST SUPER OMNIA ET UTILISSIMA, sed abscondita a sapientibus et in oculis suis prudentibus. » (*Ep. ad monachum domus Carthusiae maioris*, cons. 5. — II, 709.)

(2) Lettre à son frère sur saint Bernard; IV, 724 B : « Seuls les tout-petits y parviennent... Soyons petits à nos yeux. » Gerson compare les théologiens à l'esprit suffisant et sans piété à un homme doué à la perfection des deux sens de l'ouïe et de la vue, mais privé des trois autres, et le mystique sans lettres à un aveugle, sourd, doué à merveille des trois sens du tact, du goût et de l'odorat. Nul en théologie spéculative, il est, dans la théologie mystique, apte à goûter combien Dieu est bon. (*De myst. theol. et eius elucidatione, cons.* 11; III, 427.)

(3) Sur la syndérèse, voir p. [64]. Sur l'union mystique dans l'essence de l'âme, voir sa lettre sur la doctrine d'Hubertin, *Op.* I 115 C, 116 A.

La petite voie d'enfance spirituelle — *que prêchera plus tard sainte Thérèse de Lisieux.* — Et il professe que les simples gens, s'ils sont dévots, ont d'autant plus de facilité d'arriver promptement et admirablement à ce but normal de la vie chrétienne, qu'ils pratiquent plus volontiers la confiance en Dieu et la voie d'enfance. La contemplation amoureuse, l'union mystique ayant lieu selon Gerson (1) dans la vie de la foi, les simples gens peuvent développer les vertus théologales aussi bien et souvent mieux que les savants. Fréquemment, hélas! ceux-ci se préoccupent de tout autre chose et se perdent dans leurs vaines élucubrations (2).

La foi de ceux qui ignorent la spéculation scientifique est moins troublée par des opinions contradictoires, ils sont plus humbles, et, souvent, ils s'adonnent à l'œuvre de leur salut avec une crainte et un respect plus grand de la divinité.

« Dans l'opuscule *De la simplification du cœur* (II^e^ voie, n° 12 ; III, 461-63) nous avons, continue le Docteur mystique, indiqué pour les simples, voire même pour les enfants, comment il faut marcher dans la voie de la mys-

(1) *Eclaircissement sur la théologie mystique,* cons. 9. — III, 426.

Dans toutes ses œuvres, y compris l'*Imitation,* le Chancelier a combattu avec acharnement la théorie de l'école germanique qui semble mettre la vie mystique au-dessus de la vie de la foi. (Voir notre brochure : *Gerson auteur de l'Imitation,* Ligugé, 1929.)

(2) S'il y a peu de contemplatifs parmi les théologiens de son temps, remarque le Docteur mystique, c'est par manque de méditation solitaire. (III, 418 A.)

Gerson aspire à vivifier la vie humaine et toute science par la théologie mystique, c'est-à-dire par la joie, la paix, le bonheur de l'union mystique avec Dieu le souverain Bien et la souveraine Vérité. Il cherche aussi à écarter la fausse mystique et les multiples erreurs qui détruisent la vraie mystique ou l'amoindrissent. Il veut donc que le théologien étudie la mystique, d'abord afin de la pratiquer, puis afin de la communiquer dans la prédication, enfin, pour que, grâce à lui, elle soit partout et toujours *secundum scientiam,* et que les faux mystiques impudiques, comme les Turelupins ou les Béghards, trouvent à qui parler et soient réduits à l'impuissance. (*Myst. theol. spec. Ind.* 8 ; III, 368-69. Cf. IV, 54.)

tique sagesse. Quelqu'un disait : Durant plus de quarante ans, j'ai beaucoup réfléchi, lu, étudié, prié; je n'ai trouvé rien de plus efficace pour réaliser la théologie mystique que de placer l'âme devant Dieu, *comme un petit enfant, et d'exercer la mendicité* spirituelle dans la simplicité de la foi. » (*De mystica theologia et eius elucidatione, cons.* III, 426. Cf. sa lettre sur saint Bernard, IV, 724 B : *Soli parvuli hoc attingunt.*)

II. — *Appel restreint à l'état social contemplatif*

La vie contemplative, organisée comme dans les cloîtres, n'est pas et ne doit pas être le fait de tous. Certes, professe Gerson, Dieu appelle au salut tous les hommes. Tous doivent tendre à la béatitude à laquelle ils sont appelés, mais l'un d'une façon, l'autre de l'autre. Et « n'ont mie tous le don et la grâce *de vivre* en contemplation » (*Montagne de contemplation*, ch. 29. — Inédit).

Obstacles a l'appel général. 1. *Les tempéraments.* — Saint Grégoire, dit Gerson, note qu'il y a des gens d'une nature si inquiète et si changeante, qu'ils ne peuvent subir les loisirs de la contemplation ou ne les supportent qu'avec peine, alors que d'autres d'une nature plus tranquille y sont enclins et très aptes. Il renvoie les premiers à l'action (1) et les autres à la contemplation. (*Theol. myst. pract.* Ind. 2., III, 403 B.)

Il ne s'agit point, dans l'esprit de Gerson, pas plus que dans la pensée de saint Grégoire, de déconseiller aux premiers d'aspirer à la contemplation, mais seulement de les écarter de l'état social contemplatif où l'on doit vaquer longuement, à loisir (*otium*), à la contemplation, ou même, pour ceux qui sont dans cet état social, de les appliquer d'abord à la vie active, qui, loin de les détourner de la contemplation, les y préparera.

(1) Saint Benoît va jusqu'à occuper ainsi certains moines frustes, même le dimanche.

Écoutons le Chancelier parler à ses sœurs sur ce sujet dans le Traité composé à leur intention en 1400, à Bruges; nous y verrons qu'il ne détourne personne de viser à la contemplation, mais qu'il proclame seulement que la lutte ascétique doit précéder. Il ajoute même que, pour certains, le combat spirituel de la vie active sera l'œuvre de tous les jours. Mais il est loin d'affirmer qu'ils n'aboutiront jamais, sinon *à la perfection de la contemplation*, du moins à la contemplation aride et passagère. Nous l'avons vu (1), il a affirmé ailleurs expressément que l'union à Dieu est à la portée de tous, et que tous doivent aspirer aux élévations extatiques. Ici il note finement que la vie contemplative et la vie active doivent se renforcer l'une et l'autre, qu'à leurs heures, les âmes pieuses, de vie active, sont contemplatives, et les contemplatives sont actives. « Mais on nomme, conclut-il, la personne d'une vie selon que plus souvent elle s'y donne. Qui, avant pénitence et labeur (vie active) vauroit user tantost de la vie contemplative *parfaite*, il se décevroit et seroit comme cil qui veult à un sault monter une haulte montaigne. De ce, dit saint Grégoire, et les aultres sains, que la vie active qui gist en affliction et labeurs corporels, doibt estre prise avant la contemplative, *comme voie et disposition à icelle*.

« Si povez congnoistre, écrit-il au ch. XVII de la *Montagne de Contemplation*, que jeunes gens pleins encore de temptacions charnelles, et aultres, et grans pécheurs aussi, qui ont mené mauvaise vie longuement, ne pevent ne ne doivent soudainement soi donner du tout à *la perfection de contemplation*. Pour quoy? Pour ce que quant ils cuideroient penser à Dieu et avoir pures oroisons en secret et en oiseuseté, ils penseroient lors plus tost et plus habondamment à leurs mauvaises inclinations et deviendroient pires (2). »

(1) V. p. 3.
(2) C'est ce danger des divagations et de la rêverie, qui a fait écrire

« Pour ce qui est dit, véons-nous, ès religions bien ordonnées que les novices et les nouveaux sont fort chargés de grant service : aprendre et labourer (travailler), veillier, jeuner et chanter, pour eschiver qu'ils ne pensent mie seuls ailleurs. Mais les anciens, bien éprouvés en ces pénitences et qui ont vaincu les mauvaises temptacions charnelles, ont plus d'espace à estre seuls et sans labeur.

« De quoi avient que aulcuns sont de telle complexion, et si forte à vaincre et à dompter, que jamais ne seront bons à entendre *à la perfection de contemplation*, mais fault que toudis soient en labeur et occupés en la vie active. »

Ces dernières réflexions sont inspirées par saint Grégoire et sont parallèles à celles qu'il émettra dans sa *Théologie mystique pratique*, et que nous avons citées plus haut.

Les lignes qui suivent dans la *Montagne de Contemplation* ne permettent pas de se méprendre sur leur signification : « Néant moins, je n'entends mie que une personne se doive tellement donner en une vie, qu'elle ne s'occupe aulcune fois en l'autre, ou plus ou moins selonc le temps, et que proufit lui sera. *Car n'est personne si donnée à vie active qui ne doit à la fois penser à Dieu* et à sa conscience et à soi confesser et repentir. Et d'aultre part n'est personne si contemplative à qui ne face besoing aucun labeur. Si est toudis (toujours) en une personne Marthe nécessaire avec Marie, et Marie avec Marthe, ou plus ou moins, comme dit est, mais on nomme la personne d'une vie selon que plus souvent elle s'y donne. » (*O. c.*, ch. XVIII. Inédit.)

Ce texte si explicite ne fait que corroborer l'enseignement officiel donné en 1407 par le Chancelier, à l'Univer-

à saint Benoît au ch. XX de sa règle : « La prière doit être courte et pure, à moins que la grâce de l'inspiration divine ne nous porte par l'affection à la prolonger. »

sité de Paris, sur la Théologie mystique pratique. La vocation restreinte dont parle Gerson se rapporte *non à l'acquisition de l'état d'âme contemplatif* et à l'union ou théologie mystique, *mais à l'entrée dans l'état social contemplatif* où l'on *s'adonne habituellement à la recherche de la contemplation.*

« De même, s'écrie-t-il, qu'il ne convient pas que tous ceux qui sont appelés à la gloire céleste prétendent sans distinction à n'importe quel don de ministère ou d'opération [dont parle l'Apôtre], ainsi il ne faut point que tous *se livrent à la recherche de la sagesse ou contemplation* (1). » (Cons. I, III, 401.)

C'est ce que n'a pas vu l'abbé Pourrat, et qui lui a fait traduire par *inaptes à la contemplation* la formule de Gerson et de saint Grégoire : « inaptes à supporter les *loisirs* de la contemplation : *otium contemplationis vel non possint, vel molestissime.* » (*Ib.*, 403.)

2. *Les devoirs d'état.* — Les devoirs d'état doivent passer avant la satisfaction spirituelle de vaquer à la contemplation. Ils s'opposent donc en règle générale, s'ils sont astreignants, à la vie sociale contemplative.

Ne pourront donc s'adonner à la vie contemplative absolue, ni les prélats, ni les prêtres ayant charge d'âme, ni les partisans, marchands, agriculteurs, et généralement ceux qui ont besoin de gagner leur vie, ou qui en sont empêchés par leurs devoirs d'état (2) : *quid superest*

(1) « ... *Quemadmodum igitur non omnes vocatos ad gloriam adipiscendam conari convenit ad quamlibet administrationis vel operationis gratiam indifferenter, sic nec universos oportet ad sapientiae vel contemplationis studium* SE TRADERE. »

(2) Ceux, au contraire, qui non seulement ont une nature apte à profiter des loisirs de la contemplation (*ad quod [otium] alii naturae tranquillioris aptissimi pronique sunt*, III, 403), mais qui jouissent à souhait de ces loisirs (*quibus sufficiens otium*, 406 A), qu'ils s'y livrent tout entiers et s'y absorbent (*se totos convertunt et rapiant*, Ib.).

Mais que les contemplatifs prennent bien garde de ne jamais s'adonner à la contemplation quand se présente une obligation de justice ou de charité à remplir : « *Quilibet ad contemplationem idoneus,*

nisi tales arcere a contemplationis inquirenda requie : alioquin neutrum feliciter aget homo quem medios inter strepitus versare necesse est, « videbunt quoque eum hostes, et deridebunt sabbata eius » (*Thren*, I, 7.) (*Ind.* 3, 401 B.)

Gerson, qu'on y prenne garde, est loin d'éloigner les sujets appartenant à ces catégories du recueillement qui permet de jouir de la contemplation, au milieu même des affaires, surtout si l'on fait de celles-ci, avec foi, l'exercice même de la charité. Ah! comme il souhaiterait, au contraire, que tous devinssent ainsi, comme il le dit, des prélats ambidextres : « Attendamus etiam ipsos praelatos Ecclesiae, quos licet Gregorius dicat oportere prae cunctis contemplatione esse suspensos, attamen si tunc primum niti voluerint contemplationis adeptioni studere, dum deberent subditorum necessitabus corporalibus et spiritualibus intendere, ipsi semetipsos irridenti et fallunt : tentationi quoque, i. e. curiositati potius ascribi tunc debet, si curam plebis deserentes, quaerant in suavitate otii contemplativi delectari... *Secus vero ubi con-*

non praealligatus actionis necessitate, *potest ad illam licenter* SE TRAHERE, dimissa actione. » (*Cons.* IV, 405.)

L'abbé Pourrat ne s'exprime pas avec toute l'exactitude nécessaire quand il écrit : « Et qu'on ne dise pas que Gerson, lorsqu'il exclut de la contemplation certains tempéraments, veut parler de la vie contemplative des ordres religieux, comme s'il se proposait simplement de rappeler que tous les chrétiens ne sont pas appelés à la vie religieuse. » (*A. C.* 430.) Il a raison contre Connolly (*John Gerson reformer and mystic*, Louvain 1928). Toutefois il s'agit, pour Gerson, non seulement de la vie des cloîtres, mais de la vie retirée qui peut se pratiquer au sein même du monde ; non seulement de l'état canonique, mais de tout état social contemplatif. Dom Huijben; dans *La Vie Spirituelle* (1921), t. 5, p. 303, avait répliqué à la thèse de l'appel restreint soutenue par l'abbé P., p. 408, au t. 2 de son ouvrage *La Spiritualité chrétienne* : « Le texte cité ne vise aucunement l'union mystique; le Chancelier y rappelle seulement cette vérité que tous les fidèles ne sont pas appelés *à la vie solitaire* ou à la vie du cloître (vie contemplative). » La réponse est suffisante, si l'on a soin de comprendre dans la vie solitaire la vie même des gens du monde, qui, telles les sœurs de Gerson, organisent les loisirs de leur vie pour se livrer à la contemplation.

templatio cessit alicui in talem familiaritatem, quod ambidexter factus, potest imperturbatus, velut Angelus Dei, contemplando agere, et agendo contemplari, aut saltem protinus absque nulla difficultate de hoc migrare, dareque se in alterum qualem esse convenit eum qui in statu perfectionis exercendae positus est. » (*De mystica theologia practica, Industria 3*, 404.)

Tendre à la contemplation, c'est le devoir, non pas seulement, comme l'écrit l'abbé Pourrat (*o. c.*, p. 431-32), des ecclésiastiques qui n'ont pas charge d'âme et des religieux, mais surtout des Prélats. Si ceux-ci ne sont pas dans l'*état social contemplatif* où l'on se livre à loisir (*in suavitate otii contemplativi delectari*, 404) à la recherche, à l'étude, à l'acquisition (*contemplationis acquirendae, contemplationis inquirenda requie, contemplationis adeptioni studere, ad... contemplationis studium se tradere*) de la contemplation, ils sont dans un état *social* supérieur : l'état *apostolique*, qui doit précisément sa supériorité à ce qu'il est une *fructification de la contemplation*, de l'état d'âme contemplatif.

C'est saint Augustin qui, à la suite de Varron (*De Philosophia*) et des Anciens, a divisé les genres de vie, en vie active ou pratique, vie contemplative ou théorique (la théorie, dit Cassien) et vie mixte (*De civitate Dei*, l. 19, c. 1).

Il nous semble qu'il serait plus clair et plus simple de supprimer le terme de vie mixte, et d'appeler *vie active* la vie où domine l'exercice de l'*esprit extérieur, vie contemplative* la vie ou domine l'application de l'*esprit intérieur*, et *vie apostolique* la vie où domine l'*esprit de contemplation fructifiant* et donnant de sa surabondance.

Ramener à la recherche de Dieu, par exemple, la récitation de l'Office divin, ou l'exercice des vertus morales, qui appartiennent à la vie active, c'est être dans la vie contemplative. S'acquitter de cet Office ou exercer ces vertus en vue de leur bonté intrinsèque, c'est demeurer dans la vie active. Prêcher la liturgie et les vertus, après avoir

soi-même tout ramené à la recherche de Dieu, c'est pratiquer la vie apostolique. (Cf. S. Thomas, IIª IIæ, q. 181, a. 1.)

Parallèlement à cette triple division s'appliquant à l'état d'âme de chaque individu, il faudrait distinguer un triple état social progressif (religieux ou non) : 1° de vie active, 2° de vie contemplative, 3° de vie apostolique (1).

Et l'on pourrait alors résumer ainsi la doctrine de Gerson : Tous les chrétiens sont appelés à l'*état d'âme contemplatif*; beaucoup y sont appelés, dans l'état social (religieux ou non) de vie contemplative; une élite est appelée à la vie apostolique, et cela dans un état social (canonique ou non), soit de vie active (gens d'affaires, artisans, frères convers et professeurs de sciences non religieuses), soit de vie contemplative (chrétiens menant une vie retirée, Chartreux, Carmélites [les deux saintes Thérèse], etc., soit de vie apostolique (évêques, curés, religieux : bénédictins, dominicains, franciscains, etc., exerçant l'enseignement *religieux*, par la parole ou par la plume).

(1) L'*état social de vie active* est celui de la masse des chrétiens dans le monde, et des Congrégations religieuses débordées par les œuvres, et, dans les Ordres non débordés par ces œuvres, des frères convers appliqués aux travaux de service, d'artisanat, d'agriculture, voire des Pères s'adonnant à des travaux manuels ou à des travaux intellectuels n'ayant pas de rapport direct avec l'éducation religieuse.

L'*état social de vie contemplative* est celui 1° des rares chrétiens ayant la possibilité de vivre retirés des affaires, et appliquant toute leur vie à la recherche de Dieu; 2° des Ordres très spéciaux, absolument retirés du monde, comme les Chartreux, les Ermites, etc., et vaquant réellement de longues heures à la contemplation.

L'*état social de vie apostolique* est celui des *prélats*, dans le sens étymologique du mot, c'est-à-dire de tous ceux qui sont *préposés* à l'éducation chrétienne d'autrui, et qui y président ou coopèrent dans ce qu'elle a de directement religieux.

Acquisition de la théologie mystique.

Terminons en recherchant, à la suite de Gerson, ce qu'est cette théologie mystique à laquelle tous sont appelés, et la façon dont on y parvient.

Aux trois modes de connaissance : pensée, méditation, contemplation, correspondent trois genres d'affection, le désir (plaisir, concupiscence); la dévotion (contrition, componction); la dilection, non pas quelconque et indéfinie, mais extatique et anagogique, c'est-à-dire conduisant et ravissant jusqu'au divin. Je demande, ajoute ici le Chancelier, qu'on ne me tienne pas rigueur sur les noms, car je n'ai pas reçu de lumières d'autrui au sujet des puissances affectives, comme pour les facultés cognitives.

Dans l'examen des manières d'agir des facultés de l'âme, Gerson suit pas à pas Richard de Saint-Victor (1), mais avec une maîtrise psychologique que n'a point le chanoine victorin.

« Le *désir* sensible, plaisir ou concupiscence, fruit de l'appétit sensible, est, comme la *pensée*, « cogitation » ou rêverie, fruit de la puissance cognitive sensible, un fait involontaire; c'est un amour irréfléchi, vague, sans fruit ni utilité. A la *méditation* correspond un amour différent du premier, amour réfléchi, précis, difficile mais fructueux, qu'on appelle parfois *dévotion*, componction, oraison, c'est-à-dire sentiment pieux et humble, tendu fortement vers l'amour de la première vérité et bonté. Enfin, la *contemplation* a pour fruit la dilection libre, pure, détachée et abstraite du sensible, et qu'on peut appeler *dilection extatique, jubilation*. Elle ajoute à la dévotion une facilité et une allégresse inestimables, dépassant tout sentiment. C'est la sagesse de Dieu mystérieusement cachée. C'est la théologie mystique que

(1) *De area contemplationis sive de arca mystica libri V. Opera, Rotom.* 1650, f°, p. 147 s.

nous cherchons et qui conduit aux excès anagogiques et au-dessus de l'esprit. On l'appelle soit *charité*, soit *amour de charité*. Aussi celui qui a dit que la contemplation sans la dilection ne mérite pas ce nom de contemplation ne se trompe pas. Toutefois nous voulons distinguer l'un de l'autre, afin d'instituer une recherche plus adéquate de la vérité.

Et à proprement parler, de même que la contemplation réside dans la force cognitive de l'intelligence, c'est dans la puissance affective correspondante (syndérèse) (1) que repose la théologie mystique. » (*Cons.* XXVII, 383.)

(1) Sur la syndérèse, lire : Étienne Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1924, p. 403-404. — R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin 1910, III, p. 1472. — *Handwörterbuch der Philosophie, neu herausgeg.*, von R. Müller-Freienfels. Berlin, 1922, p. 649. — Fr. Ueberweg-B. Geyer, *Grundriss der Geschichte des Philosophie*, p. 390. — M. Grabmann, *Gesch. d. scholast. Meth.*, II, p. 499. — Dr Iohann Stelzenberger, *Die mystik des Iohannes Gerson*, p. 48, 68, 73, 76, 82.

Pour Gerson, comme pour saint Bonaventure dont il suit toujours l'admirable doctrine, la syndérèse est le don naturel inné qui constitue le fonds premier de la volonté et qui la porte au bien pour lui-même. La volonté se détermine ensuite par un habitus acquis.

« Sans jamais s'immiscer dans nos facultés de désirer ou d'agir, la syndérèse les meut, les surveille, les dirige et les redresse, comme la lumière naturelle guide toutes les opérations de notre intellect et les domine pour les mieux surveiller. Son action peut être empêchée pour un temps si la violence des désirs ou l'endurcissement de l'obstination lui imposent momentanément silence; elle peut même se trouver définitivement empêchée si la volonté se trouve pour toujours fixée dans le mal, comme c'est le cas pour la volonté des damnés; mais réduite momentanément ou pour toujours à l'impuissance, elle n'est pas réduite au silence. Ce qu'elle ne peut imposer à la volonté, elle le dresse devant le regard de la conscience et se transforme en un remords qui ne se tait jamais. La syndérèse est située dans la partie la plus haute de la portion supérieure de l'âme; elle en est l'impulsion première vers le bien, donc inséparable, essentielle, indestructible et infaillible; comme un cavalier bien en selle, elle est toujours sur l'âme où elle doit être, et la dirige où elle doit aller. » (Gilson, *o. c.*, 404.)

Sur la syndérèse d'après saint Thomas, lire : O. Renz, *Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin*. Münster 1911.

Gerson a enfin trouvé le principe, la base de la théologie mystique : la *dilection*. « Et de même qu'elle est supérieure à la connaissance, comme la volonté l'emporte sur l'intelligence, et la charité sur la foi — en donnant ainsi mon avis, dit-il, je n'ignore pas que l'opinion contraire sur le primat de l'intelligence est probable aux yeux de nombreux et de grands penseurs —, ainsi, la théologie mystique est préférable à la théologie symbolique et à la spéculative, et plus parfaite qu'elles. En tous cas, personne ne doute que la purification de la puissance affective ait lieu par la ferveur de la pénitence, dans la componction, la contrition, et l'oraison qui fait rugir par les gémissements du cœur. Ainsi la connaissance de Dieu par la théologie mystique s'acquiert mieux par la pénitence, dans la puissance affective, que par les investigations de l'intelligence. »

Le Chancelier ne prétend pas ici qu'on doive se passer de l'intelligence. Il dit formellement, ailleurs, que la piété doit être *selon la science*, c'est-à-dire conforme aux données de la raison, et il a même enseigné dans sa considération 17 que les deux facultés cognitive et affective ne séparent probablement jamais leur action dans la pratique : *non enim forte contingit reperire cognitionem quae non sit formaliter aut virtualiter quaedam affectio, sicut affectio non videtur posse secerni quin sit quaedam experimentalis cognitio.* (III, 374 D.) L'acte de la charité, ajouterons-nous, implique en effet la connaissance au moins virtuelle de la foi. Et ne la développe-t-elle pas dans une connaissance expérimentale incomparable? Le Christ n'a-t-il pas dit : *Qui facit veritatem venit ad vitam* (*Joa.*, III, 21)?

Définitions. — La théologie mystique est donc, pour Gerson, l'élévation de l'âme vers Dieu par l'élan de l'amour (*per desiderium amoris*), dans ce qu'il a de plus ardent et de plus pur (*per amorem fervidum et purum*). Il la définit encore : la Sagesse, c'est-à-dire la connaissance savoureuse qu'on a de Dieu, quand la suprême

pointe de la puissance affective lui est unie par l'amour (1); une connaissance expérimentale qu'on fait de Dieu par l'étreinte de l'amour unitif (*per amoris unitivi complexum*).

Pour mieux faire comprendre ces définitions, le Docteur mystique donne dix différences entre la théologie mystique et la théologie spéculative.

La première différence est dans le sujet ou la faculté. La théologie spéculative est dans la puissance intellectuelle, dont l'objet est le vrai, tandis que la mystique repose dans la puissance affective, qui a pour objet le bien. Toutes deux se ressemblent dans ce point qu'elles résident dans la partie supérieure de l'âme, au-dessus des sens et de l'imagination. (*Cons.* 29, 384.)

Une seconde différence est relative à l'objet : la théologie spéculative recherche le vrai ; la mystique, le bien.

Autre différence, tandis que la théologie spéculative se sert de raisonnements, et que, pour cela, on l'appelle scolastique, ou, comme disent plusieurs, littéraire, *la théologie mystique s'acquiert par l'école de l'affection, et par l'exercice ardu des vertus morales, disposant l'âme à la purification, ainsi que par les vertus théologiques, qui l'illuminent, et les béatifiques, qui la perfectionnent, selon les trois actes progressifs de purification, d'illumination et de perfection. Il s'ensuit que la théologie mystique, qui est la connaissance suprême et la plus parfaite, peut être possédée par tout fidèle, même un ignorant ou une pauvre femme.* La connaissance par la foi que Dieu est tout désirable, tout aimable, permet à la partie affective de l'âme, si elle est purifiée, illuminée et parfaitement disposée, d'être tout entière portée et ravie en Dieu, sans une longue étude des livres, sans le secours d'une grande science au moins acquise. C'est avant tout aux humbles que Dieu donne sa grâce et révèle le secret de sa sagesse. C'est ce qui s'est

(1) Vers la fin de sa vie Gerson corrige ainsi ces derniers termes : quand *l'essence de l'âme* lui est unie par la grâce (I, 115-116.)

vu par exemple en saint Antoine le Grand (1) et en beaucoup de gens sans lettres, et sans théologie littéraire. D'où, ajoute Gerson, nous concluons, avec le B. Bernard (*ad fratres Carthusienses de monte Dei*), que la théologie spéculative, dans les parfaits, n'est jamais sans la théologie mystique, alors que le contraire est très réel. D'où cette autre différence, que celui qui n'aura pas goûté l'affection spirituelle des Apôtres et des Prophètes n'en comprendra jamais les paroles, quelque fréquemment qu'on les fasse résonner à ses oreilles (*quantumcumque illa resonent exterius*. Cf. *Imitatio : Si scires totam bibliam exterius*). (*Cons.* XXX, 384-86.)

La théologie mystique doit donc être enseignée a toute ame de bonne volonté

S'il est trop vrai, enseigne le Docteur mystique, que la mystique ne doit pas être prêchée à bien des clercs, lettrés ou savants, philosophes ou théologiens, par contre elle peut être livrée à un grand nombre d'illettrés et simples fidèles. C'est la septième différence avec la théologie spéculative, différence dans le mode de son enseignement. Le B. Denys objurgue son disciple Timothée de ne pas livrer la mystique à des incompétents, à savoir aux infidèles, ou aux savants enflés par leur philosophie et mal vivants. Ce serait le *sanctum dare canibus* (*Mt.*, VII, 6). *Au contraire, les simples qui ont la foi peuvent s'élever, grâce à elle, à l'amour unitif avec Dieu.* Comment? Par une forte contrition, qui mortifie la sensualité, Dieu les attirant par les liens de ses préceptes et faisant en eux sa demeure. *Ainsi donc, rien n'empêche de parler de théologie mystique, qui est toute Amour et qui s'acquiert par l'amour, devant de telles gens,* tandis que, par contre, les

(1) Des trois sermons prêchés par Gerson sur S. Antoine, voir surtout le deuxième : *Dedit illi scientiam sanctorum.* (III, 1383-94).

sages à leurs propres yeux, languissant sans le chaste amour, autour de vaines joutes de mots, doivent en être écartés. L'homme charnel ne goûte pas ce qui est de Dieu.

En un mot, puisqu'il suffit d'avoir la foi et de l'exercer pour s'élever par elle à l'amour unitif avec Dieu, tout fidèle est appelé par le fait même à la contemplation ou théologie mystique. Et Gerson a enseigné expressément que, non seulement elle est le propre des chrétiens, et qu'elle est très facile aux humbles, mais que tout chrétien est tenu d'aspirer aux élévations extatiques elles-mêmes (1). Il faut donc prêcher aux simples chrétiens le désir de l'union mystique, dans la recherche de la volonté de Dieu, dans l'accomplissement des devoirs d'état et dans la componction.

Dom J.-B. MONNOYEUR,
bénédictin de St-Martin de Ligugé (Vienne).

(1) En professant, à l'encontre de Hugues de Balma (III, 425 B), que l'union extatique est une grâce *gratis data*, qui peut être donnée même à un pécheur, Gerson fait une distinction bien marquée entre l'union ordinaire, fruit de la contemplation dans la dilection, où cette grâce s'unit à la grâce *gratum facientem* (I, 115 C, 116 A), et une union plus pleinement expérimentale, où l'âme, même privée de la grâce habituelle, reçoit des révélations et des illuminations toutes particulières. Mais, tout en exigeant une grande prudence vis-à-vis des révélations, il demande expressément à tout chrétien, on l'a vu, de tendre à l'union mystique (Cf. *Imit. 3, 7, 22*; *31*, 5, 8), qui exige l'intervention gratuite de Dieu. Il exhorte à y tendre par la pénitence, qui opère la purification du cœur; par la vie de la foi, où règne la charité; enfin par la demande instante faite à Dieu de son intervention, pleinement gratuite certes, mais normale, car le Seigneur, déclare-t-il, « ne la refusera pas à la prière des cœurs purs » (p. [50], n. 2), et car « la mystique est le propre des fidèles » (p. [53]).

Hugues de Saint-Victor

A la gloire de la Charité [1]

(*Suite*)

II. — *A l'exemple des Saints, il nous faut savoir payer la charité à son juste prix.*

O charité, que dirais-je de toi, et comment te louer? Si je connaissais ta saveur, je saurais t'apprécier; si je savais ta valeur, je saurais te payer à ton prix. Mais peut-être excèdes-tu mon indigence, comment trouverais-je en moi de quoi payer ton prix? Je donnerai cependant ce que j'ai, tout ce que j'ai je le donnerai, tous les biens de ma maison, je les échangerai avec toi. Tout ce que contient le logis de mon corps, tout ce que contient le logis de mon cœur, je le donnerai pour toi, et ayant tout donné, j'estimerai n'avoir rien fait (2). Tous les plaisirs de ma chair, toutes les joies de mon cœur, je les abandonnerai volontiers pour toi, afin de pouvoir t'acquérir toi seule, afin de pouvoir, toi seule, te posséder. Toi seule m'es plus chère, toi seule m'es plus utile, toi seule plus douce,

(1) Traduction et notes par H.-D. Simonin.

(2) Ce passage est une manière de paraphrase de ce verset du *Cantique des cantiques* : « Si un homme a donné tous les biens de sa maison pour la charité, il estimera qu'il n'a rien fait » (VIII, 7). Sainte Thérèse de Lisieux cite également ce passage du Cantique dans le même sens. Il s'agit de la *science d'amour*. « Pour elle ayant donné toutes mes richesses, comme l'épouse des Cantiques j'estime n'avoir rien donné. » (*Histoire d'une âme*, c. XI.)

toi seule plus aimable que tout ce qui est mien; avec toi la joie est plus vive, l'abondance est plus complète, le salut plus assuré, le bonheur mieux défendu.

Aux autres aussi je veux t'annoncer. Dis-moi, ô cœur humain, préfères-tu toujours te réjouir avec ce monde, ou être toujours avec Dieu? Ce que tu préfères, choisis-le. Écoute donc, change plutôt tes préférences, mais ne diffère pas de choisir. Si ce monde est beau, imagines-tu la beauté où réside le Créateur du monde? Aime donc pour choisir (1), aime mieux pour choisir plus sûrement. Aime Dieu pour choisir d'être avec Dieu, fais donc ton choix par amour. Mais plus fort est l'amour, et plus vite tu désires arriver et tu te hâtes d'atteindre; c'est par l'amour que tu t'élances, c'est par l'amour que tu atteins. Aussi plus fort est l'amour et plus avide est l'étreinte, c'est donc l'amour qui fait ta joie. Vois comment l'amour est tout pour toi : l'amour est le choix, il est la course, l'atteinte, le séjour, la béatitude. Donc aime Dieu, choisis Dieu, cours, atteins, possède et jouis.

III. — *La charité, dont nous avons fait choix, nous conduira dans la voie des préceptes divins.*

Déjà j'ai choisi, dis-tu, mais par quel chemin m'élancer pour parvenir au but? Par la voie de Dieu on court à Dieu. Mais, dis-tu, je ne puis courir seul sur une voie inconnue, indique-moi des compagnons qui m'empêchent de m'égarer. Avec ceux qui courent dans la voie de Dieu, cours toi aussi dans la voie de Dieu; tu ne peux avoir de meilleurs compagnons dans la route que ceux qui l'ont déjà parcourue, une longue expérience de la course et l'habitude de l'effort les mettent à l'abri d'une erreur ou d'une défaillance.

Quelle est donc, dis-tu, cette voie de Dieu, et quels

(1) Le texte latin porte ici une nouvelle allitération : « dilige ergo ut eligas. »

sont ces coureurs? « Les voies du Seigneur sont droites, et les justes marcheront dans ses voies (1). » La justice donc est la route, et les justes courent sur cette route. Ne t'étonne pas si je parle tantôt de marcher et tantôt de courir, courir c'est marcher vite. Ainsi s'exprimait celui qui a dit : « J'ai couru dans la voie de tes commandements (2) », et ailleurs : « Heureux les immaculés dans la voie, ceux qui marchent dans la loi de Dieu (3). » Courir et marcher sont donc une même chose, sans cela le Psalmiste se proclamerait plus heureux, lui qui court, alors qu'il a déjà déclaré heureux ceux qui marchent. Tu possèdes donc une route, tu possèdes des compagnons de route, tu possèdes un héritage dans la patrie; tu sais par où tu dois passer, avec qui tu dois marcher, où tu dois arriver pour y trouver ton repos. La route? la justice; les compagnons de route? ceux qui aiment et pratiquent la justice; le terme et le repos? l'Auteur de la justice, et la Source de la vie. Il n'est pas de route plus droite que celle de la justice, pas de compagnie meilleure que celle des justes, pas de repos plus assuré qu'en Dieu. Marche sans crainte, marche sans retard, afin d'obtenir une prompte arrivée et un heureux repos; marcher vite, c'est aimer avec ardeur.

Vois donc comment tout ton bonheur dépend de la charité. Grâce à la charité, tu choisis la route; grâce à la charité, tu fais la route en courant; grâce à la charité, tu atteins la patrie. Veux-tu apprendre que sans la charité on ne choisit pas la route de la justice? « Si quelqu'un m'aime, dit le Seigneur, il gardera ma parole (4). » Or nous savons par ailleurs ce qu'est la parole de Dieu : « Ta parole est vérité (5), et le Psalmiste annonce : « J'ai choisi la voie de la vérité, je n'ai pas oublié tes jugements (6). »

(1) *Osée*, XIV, 10.
(2) *Psaume* CXVIII, 32.
(3) *Psaume* CXVIII, 1.
(4) *Évangile selon saint Jean*, XIV, 23.
(5) *Ibid.*, XVII, 17.
(6) *Psaume* CXVIII, 30.

Si donc la parole de Dieu est vérité, c'est par charité que l'on choisit cette voie de vérité selon laquelle on accomplit la parole de Dieu, c'est la charité qui choisit la route de la justice (1). Mais si l'on ne choisit pas sans la charité cette voie de justice, peut-être peut-on sans charité la parcourir? Écoute donc ce même témoignage du Psalmiste que j'ai déjà rapporté tout à l'heure : « J'ai couru dans la voie de tes commandements, car tu as dilaté mon cœur (2). » Qu'est-ce en effet qu'un cœur dilaté, sinon un cœur fervent d'amour, un cœur rempli de charité? Par la charité en effet le cœur est dilaté, et, le cœur dilaté, on court dans la voie de la justice (3). Grâce à la charité tu as fait ton choix, grâce à la charité tu cours, grâce à la charité tu saisis et tu jouis. « Dieu, dit l'Apôtre Jean, est charité, et celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui (4). » Donc celui qui a la charité a Dieu, possède Dieu, demeure en Dieu. O bonne charité par laquelle nous aimons Dieu, nous choisissons Dieu, nous courons à Dieu, nous arrivons à Dieu, nous possédons Dieu!

(1) La valeur du raisonnement repose sur une série d'équivalences verbales entre les textes scripturaires allégués, ainsi qu'il avait déjà été fait plus haut à propos de la marche et de la course. C'est par charité que l'on choisit et que l'on garde la parole de Dieu (1er texte); mais cette parole de Dieu est vérité (2e texte), et la voie de la vérité équivaut à la voie de la justice (3e texte). D'où la conclusion : c'est donc par la charité que l'on choisit la voie de la justice. Nous saisissons ici l'ébauche d'un raisonnement théologique. Ce procédé, d'allure rudimentaire, une fois transformé par l'apport d'une philosophie, donnera naissance à une explicitation rationnelle du donné scripturaire. Avec Hugues de Saint-Victor nous sommes aux sources de la théologie occidentale classique.

(2) *Psaume* CXVIII, 32.

(3) Sainte Thérèse de Lisieux a été frappée elle aussi de ce verset du Psaume CXVIII (*Histoire d'une âme*, c. IX, *in fine*). Il s'agit, dans ce passage, du commandement nouveau de l'amour. Hugues de Saint-Victor, plus fidèle au texte même du Psaume, l'entend des préceptes de la justice divine. C'est seulement un peu plus loin qu'il commencera à parler de la *voie d'amour*.

(4) *Ire Lettre de saint Jean*, IV, 16.

IV. — *La charité est la voie même qui nous unit à Dieu et qui unit Dieu avec nous.*

Que pourrais-je dire encore de toi, charité? Je t'ai célébrée comme notre guide dans la voie de Dieu. Mais ne puis-je t'appeler la voie même de Dieu? Oui, charité, tu es la voie, mais tu n'es pas une voie comme les autres. Écoutons l'Apôtre Paul : « Je veux vous faire connaître, dit-il, une voie encore plus haute (1) », et c'est de toi qu'il parle, charité. Tu es en effet la voie suréminente, la voie par excellence, tu redresses les voies tortueuses, tu indiques les voies droites. Tu es à la tête de toutes les voies droites, toutes viennent de toi ou y retournent, car les voies de Dieu sont ses préceptes et tous dépendent de toi et se résument en toi. Tu es la plénitude de la justice, la perfection de la loi (2), la consommation de la vertu, la connaissance de la vérité. Tu es donc une voie, charité, et quelle voie! une voie excellente qui nous reçoit, nous dirige et nous conduit au but. De qui es-tu la voie? Celle de l'homme à Dieu et de Dieu aux hommes.

O bienheureuse voie, tu es seule à connaître ce commerce salutaire. Tu fais descendre Dieu vers l'homme et monter l'homme vers Dieu. Il descend quand il vient vers nous, nous montons quand nous allons à lui. Ni lui-même ni nous ne pouvons nous rejoindre sans toi. Tu es la médiatrice conciliant les extrêmes, réunissant les êtres divisés, mettant de quelque façon de plain-pied ceux qu'une telle distance sépare (3). Tu humilies Dieu et tu

(1) *I^re^ Lettre aux Corinthiens*, XII, 31. On sait que c'est à la lecture de ce même texte de saint Paul que sainte Thérèse de Lisieux rattache la révélation de ce qui fut sa vocation spéciale, sa vocation à l'amour (*Histoire d'une âme*, c. XI).

(2) « La charité est le plein accomplissement de la loi » (*Lettre aux Romains*, XIII, 10).

(3) On sent ici la réminiscence d'un autre passage de saint Paul (*Lettre aux Éphésiens*, II, 14-16) : « C'est lui qui est notre paix. C'est

nous exaltes, l'entraînant, lui, vers nos bas-fonds et nous dressant vers les hauteurs. Et cependant cette condescendance de Dieu n'est pas, de sa part, déchéance mais miséricorde, tandis que notre exaltation est glorieuse sans orgueil. Ton pouvoir est immense, charité, toi seule as pu entraîner Dieu hors du ciel sur la terre. Que tes chaînes sont puissantes qui ont pu lier Dieu lui-même et délier l'homme noué dans son péché! Avoir tiré Dieu du ciel, avoir élevé l'homme de la terre au ciel, peut-on rien dire de plus grand à ta gloire? Grande est ta vertu d'avoir su humilier Dieu à ce point, d'avoir su exalter l'homme jusque-là!

Je considère mon Dieu né d'une femme, petit enfant, enveloppé de langes, vagissant dans un berceau, suçant le sein maternel. Je le vois ensuite appréhendé, lié, battu de verges, couronné d'épines, souillé de crachats, percé par les clous et la lance, abreuvé de fiel et de vinaigre. Jadis que d'abaissements, maintenant que de cruautés! Pourquoi souffrir les uns et endurer les autres? Si nous en cherchons la cause, nous n'en trouvons pas d'autre que la seule charité. O charité, quel est ton pouvoir! Si telle a été ta puissance sur Dieu, quelle ne sera pas ton action sur les hommes? Si Dieu, pour l'homme, a tant souffert, l'homme pourra-t-il refuser de souffrir quelque chose pour Dieu? Mais peut-être ta victoire est-elle plus facile sur Dieu que sur l'homme? ton empire n'est-il pas plus prompt sur Dieu que sur l'homme? les heureux effets de ce meilleur triomphe n'en faisaient-ils pas pour Dieu un plus impérieux devoir? Tu savais bien que pour nous

lui qui a réuni en un les deux parties. C'est lui qui a renversé le mur qui les séparait, l'inimitié... Il voulait en se les incorporant faire des deux parties un homme nouveau et réaliser ainsi la paix entre elles. Il voulait les réconcilier l'une à l'autre, réunies en un seul corps, avec Dieu par la croix après avoir détruit par elle l'inimitié » (Traduction Lemonnyer). Dans le texte de saint Paul le conciliateur c'est Notre-Seigneur et les parties ennemies sont les Juifs et les Gentils. Ici c'est la charité qui réconcilie avec Dieu l'homme pécheur.

mieux dompter il fallait d'abord le vaincre. Tu nous savais encore rebelles lorsque, déjà t'obéissant, tu le forçais à quitter le siège de la majesté du Père pour revêtir les livrées de notre chair mortelle. Tu nous l'as présenté noué de tes liens, tu nous l'as présenté blessé de tes flèches : l'homme rougirait de continuer sa résistance lorsqu'il te verrait triompher même de Dieu. Tu as blessé l'Impassible, tu as enchaîné l'Invincible, tu as traîné l'Immobile, tu as soumis l'Éternel à la mort (1). Tu as fait tout cela pour attendrir nos cœurs durs, pour pénétrer de componction notre insensibilité, pour dissoudre notre torpeur afin que tes flèches puissent plus facilement nous pénétrer.

Tu n'auras pas travaillé en vain, beaucoup s'y sont laissé prendre, beaucoup déjà t'ont donné les mains. Beaucoup déjà portent tes flèches fichées dans leur cœur et désirent les voir s'y enfoncer plus avant, car leurs blessures ne leur sont que délices et saveur; ils n'ont ni honte ni douleur à recevoir tes coups. O charité, quelle est belle ta victoire! un seul a été blessé le premier (2), et par lui tous sont ensuite tombés en ton pouvoir.

(*A suivre.*)

(1) Les expressions qui attribuent à Dieu les actions de la nature humaine du Christ sont théologiquement inattaquables. Puisque le Christ possède à la fois l'une et l'autre nature, la divine et l'humaine, dans l'unité d'une seule Personne divine, toutes les opérations de son humanité lui sont personnellement attribuables comme Dieu. Dieu s'est incarné, a souffert, est mort... ce sont les expressions mêmes de notre foi. Mais attribuer les actions de la nature humaine, comme le fait ici notre victorin, à des termes qui conviennent à la seule nature divine, tels que : l'Impassible, l'Immuable, c'est, théologiquement, beaucoup moins exact. En effet, si, en Dieu, nature et personne sont réellement identiques, elles diffèrent cependant quant à notre mode de les concevoir, et notre langage est évidemment à régler selon le mode de nos conceptions. (Cf. S. Thomas, III^a P., q. 16, a. 1, ad 1^um.)

(2) Allusion à la parole de S. Jean : « Dieu nous a aimé le premier. » 1^re *Lettre*, IV, 10 et 19.

Pour fixer la terminologie mystique

Monsieur le Chanoine,

Je me rends très volontiers à vos désirs, tant je souhaite de mon côté voir aboutir une entente sur la terminologie mystique.

Me remettant en face du double but à obtenir : éviter des discussions stériles et renseigner plus clairement les directeurs d'âme, je proposerais le principe de solution suivant : prendre pour maître saint Alphonse de Liguori dans l'*Homo Apostolicus*, Appendix I, Directio animae spiritualis.

Le maître choisi, est-il besoin de le dire? offrirait les meilleures garanties. Il est Docteur de l'Église et théologien et, durant sa vie, il fut à la fois grand mystique lui-même et grand directeur d'âmes.

De plus, il fait profession de suivre constamment, sur le point qui nous occupe, les trois maîtres par excellence, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix et saint François de Sales.

Sur chaque variété d'oraison et de vie mystique il donne un exposé court mais précis, concret et vécu. Personne jusqu'à lui, si je ne me trompe, ne s'est expliqué sur de tels sujets avec autant de netteté et de brièveté. Il a parlé pour l'ensemble des confesseurs et de manière à être compris par ceux-là mêmes qui n'auraient rien expérimenté de pareil dans leur propre vie.

Essayer de trouver une définition de la vie mystique qui rallie tous les suffrages et qui la rende reconnaissable dans les âmes pour la plupart des directeurs, c'est une tâche qui ne me paraît guère réalisable.

Il est vrai, saint Alphonse, dans quelques points controversés, prend parti pour l'une des deux opinions sans mentionner l'autre. Mais en pratique, dans le ministère auprès des âmes, cela me paraît être sans inconvénient.

Un exemple à citer, c'est le cas de la contemplation dite *acquise*. Aucun inconvénient, me semble-t-il, d'admettre cette dénomination pourvu que l'on sache ce qu'elle signifie.

C'est le fait d'une oraison où les réflexions, par l'effet de causes qui peuvent être diverses, sont devenues inutiles et encombrantes et où l'esprit demeure occupé d'une seule pensée sur laquelle viennent paisiblement s'alimenter quelques actes affectifs très simples, suffisant au « savourement » de l'âme, selon le mot de saint François de Sales, pendant tout le temps de son oraison (*Amour de Dieu*, l. V, c. II.)

Cette sorte d'oraison se rencontre, l'expérience le démontre. Elle est d'ailleurs signalée par les auteurs, par exemple sainte Thérèse et saint François de Sales.

Le nom de *contemplation acquise* peut lui être donné assez légitimement, me semble-t-il, soit à cause de sa simplicité, soit à cause de sa ressemblance ou analogie avec certaines formes de quiétude.

La quiétude est caractérisée, d'après sainte Thérèse, par une *suspension de la volonté* qui parfois s'accompagne du « sommeil des puissances » et parfois laisse l'esprit libre et actif ne portant à faire que quelques actes très paisibles, tous dans le sens de l'amour.

Dans la contemplation acquise il n'y a pas *suspension* de la volonté, mais seulement attrait profond à ne faire également qu'un assez petit nombre d'actes en conformité avec la pensée dominante qui occupe l'esprit.

Il y a donc une différence radicale entre l'une et l'autre de ces deux oraisons, puisque dans l'une il y a suspension et ligature de la volonté, oraison passive, et dans l'autre cette suspension n'existe pas, oraison active.

Il y a cependant analogie, puisqu'il y a de part et d'autre repos intérieur dans la simplicité d'occupation soit du côté de l'esprit soit du côté de la volonté.

De plus, dans l'un et l'autre cas, bien qu'avec des nuances diverses, l'âme pense facilement à Dieu au cours de la journée et voit aisément sa main dans tous les événements.

Enfin dans l'un et l'autre cas l'âme doit veiller sur le renoncement personnel et la fidélité exacte au devoir présent, sous peine de voir bientôt diminuer et peut-être disparaître l'intimité avec Dieu.

Les autres points controversés, touchés par saint Alphonse,

ne paraissent pas intéresser la terminologie. Nous n'avons donc pas à en parler ici.

Je me permettrai seulement de faire remarquer en terminant que notre Docteur fait très bien la différence entre le fait mystique proprement dit et les choses secondaires, ou accidentelles, qui s'y surajoutent parfois, je veux dire les visions, les locutions et les révélations. Il donne, chacun l'avouera sans peine, des règles pratiques pour le confesseur ou le directeur qui sont de la plus haute sagesse.

Si rien n'a été dit, dans les lignes qui précèdent, de l'action des dons du Saint-Esprit dans la vie mystique, c'est que je n'ai pas cru trouver de ce côté-là un élément sûr de solution dans la question de terminologie qui nous occupe.

Puissé-je, Monsieur le chanoine, sinon avoir apporté quelque lumière dans le débat poursuivi, du moins avoir répondu avec la simplicité et la cordialité qui étaient dans mes intentions et que votre zèle admirable pour le progrès de la spiritualité mérite si bien !

Lyon. F. Vulliez-Sermet, S. J.

Chronique d'histoire de la spiritualité

1. *Spiritualité patristique*

La patristique s'est enrichie de plusieurs publications ou études d'ensemble qui doivent être signalées ici. La *Petite introduction* de M. Denys Gorce (1) est bien faite pour donner, à ceux qui ne les connaissent pas encore, le goût et le désir de fréquenter les Pères. Écrite par un laïque, mais par un laïque qui s'est acquis déjà une solide compétence dans le domaine de la patristique, et destinée avant tout aux laïques, on peut bien l'appeler parfaite en son genre. On y trouvera toutes les indications nécessaires pour aborder la lecture et l'étude des Pères; mais surtout on y apprendra à les aimer et à chercher chez eux l'aliment de sa vie spirituelle. L'enthousiasme communicatif de l'auteur ne peut manquer de gagner le lecteur.

Si M. Gorce se contente d'introduire le lecteur dans la littérature patristique, le R. P. Rouët de Journel, dans son *Enchiridion Asceticum* (2), offre une anthologie de textes se rapportant directement à l'ascèse. Conçu sur le même plan et dans le même esprit que l'*Enchiridion Symbolorum*, l'*Enchiridion Patristicum* et l'*Enchiridion fontium Historiae ecclesiasticae antiquae*, ce nouveau recueil est destiné à rendre les mêmes services que ses devanciers.

La tâche de l'auteur était plus difficile. En raison de l'abondance même des matériaux il devenait malaisé de faire toujours un choix qui s'imposât. Pourquoi tel passage a-t-il été pris de préférence à tel autre, qui pouvait sembler plus

(1) Denys Gorce, *Petite introduction à l'étude des Pères*, avec une préface de Pierre de Labriolle. Paris, A. Blot, in-12, 172 pp.

(2) *Enchiridion Asceticum*, Loci SS. Patrum et scriptorum ecclesiasticorum ad ascesim spectantes, quos collegerunt M. J. Rouët de Journel, S.J., et J. Dutilleul, S.J., adiuvantibus aliquibus aliis Patribus Societatis Jesu. Friburgi Brisgoviae, Herder, 1930, gr. in-12, xxxv-666 pp.

important ou plus significatif? Il y aura donc nécessairement une part de subjectivisme dans le choix qui a été fait. Les auteurs nous préviennent eux-mêmes que c'est surtout la doctrine *ascétique* des Pères, au sens strict du mot, qu'ils ont voulu mettre en lumière ; pour tout ce qui touche à la mystique proprement dite ils se sont montrés d'une grande parcimonie.

Néanmoins, tel qu'il est, et si l'on veut bien se rappeler que l'on n'y trouvera pas l'enseignement complet des Pères sur la vie spirituelle, le nouveau volume constitue un instrument de travail de première valeur, instrument indispensable pour quiconque n'a pas à sa disposition une patrologie entière. Les textes sont cités d'après les meilleures éditions, en grec et en latin quand il y a lieu. Ils sont empruntés aux Pères des sept premiers siècles, depuis les Pères apostoliques jusqu'à saint Jean Damascène. Certains textes plus accessibles ou plus connus, tels ceux qui se lisent au Bréviaire ou dans les *Enchiridia* antérieurs, n'ont pas été reproduits ; la plupart du temps une référence en avertit le lecteur. On pourra discuter sur l'omission de tel ou tel texte, sur l'absence de tel ou tel Père ; mais tout le monde regrettera, croyons-nous, que pour l'Orient chrétien les Pères grecs soient seuls représentés ; saint Ephrem, à tout le moins, eût mérité une place à côté des autres Docteurs de l'Église. Par contre, certains auteurs douteux, tels que le semi-arien Basile d'Ancyre et le pseudo-Macaire messalien, par exemple, eussent dû être éliminés d'un ouvrage où l'on prétend ne donner que la doctrine la plus sûre.

Le *Précis* de Patrologie (1) du R. P. F. Cayré n'est ni une Introduction générale, ni une anthologie, mais une esquisse de l'histoire et de la doctrine des Pères. Deux nouveautés importantes le distinguent des ouvrages similaires. Tout d'abord l'auteur a soin de bien replacer les écrivains dont il parle dans leur ambiance historique. Non seulement la biographie de chaque auteur est assez développée, mais chaque période s'éclaire par l'exposé du cadre historique général.

(1) F. Cayré, A.A., *Précis de Patrologie, Histoire et doctrine des Pères et Docteurs de l'Église*, t. I^er^, livres I et II. Paris, Tournai, Rome, Société de Saint-Jean-l'Évangéliste, Desclée et Cie, 1927, in-12, XXIII-740 pp.

La seconde innovation, qui nous intéresse davantage et qui est des plus heureuses, consiste à introduire dans l'étude de la doctrine des Pères l'exposé de leur enseignement moral et spirituel. C'est ainsi que le nouveau manuel retrace à la fois l'histoire du dogme et celle de la spiritualité. Au lieu d'isoler la spiritualité du dogme, l'auteur a maintenu, au contraire, le lien organique qui les unit l'un à l'autre.

C'est tout profit pour les deux. La spiritualité des Pères, toute nourrie de dogme, ne peut être pleinement comprise que si on la relie aux fondements dogmatiques sur lesquels elle s'appuie. D'autre part, leur mystique permet en bien des cas de mieux saisir leur œuvre théologique elle-même. C'est ce que le R. P. Cayré met particulièrement en relief au sujet des alexandrins, et surtout de saint Augustin. « Vouloir comprendre ces auteurs en n'étudiant en eux que le philosophe ou le théologien, c'est, croyons-nous, s'exposer à de graves lacunes, sinon à des erreurs. Le tempérament mystique de saint Augustin donne à ses thèses, même philosophiques et théologiques, une allure dont il faut tenir compte. »

Cette méthode synthétique, qui groupe les différents points de vue historique, littéraire, théologique et spirituel, a en outre le grand avantage de rendre l'étude des Pères plus vivante, et par là même plus féconde pour la formation générale de l'esprit. La méthode pourra être perfectionnée, tel ou tel détail appellerait peut-être une réserve ou même une revision : par son plan d'ensemble ce nouveau manuel de patrologie n'en est pas moins un des meilleurs que nous possédions actuellement. Ajoutons qu'une table doctrinale très étendue — elle ne comprend pas moins de vingt pages — où les matières sont groupées selon l'ordre logique des traités de théologie modernes, permet d'étudier l'ouvrage sous forme d'histoire élémentaire des doctrines et de suivre, époque par époque, le développement de tel point particulier.

Le centenaire de la mort de saint Augustin ne manquera pas de faire surgir toute une floraison de publications, dont beaucoup, sans doute, intéresseront l'histoire de la spiritualité. Nous aurons donc amplement occasion d'y revenir. Pour aujourd'hui nous nous contenterons de signaler l'ou-

vrage où Mgr Grabmann étudie les idées fondamentales du Docteur d'Hippone sur l'âme et sur Dieu en rapport avec les tendances de l'esprit moderne (1).

« Si tu veux connaître Dieu, commence par te connaître toi-même ; rentre en toi-même, c'est là que tu trouveras Dieu. » Ces paroles, qui reviennent si souvent sous la plume de saint Augustin, ont eu sur tout le développement postérieur de la spiritualité chrétienne une répercussion incalculable. Elles conservent toute leur valeur pour l'âme moderne, qui, plus qu'aucune autre, a besoin des leçons renfermées dans la vie et la pensée d'Augustin.

C'est ce que Mgr Grabmann s'efforce de mettre en relief, en dégageant les idées maîtresses d'Augustin sur ce qu'on pourrait appeler les deux pôles de sa pensée : l'âme et Dieu. Pour éclairer les théories augustiniennes il ne craint pas, à l'occasion, de recourir aux théologiens et auteurs spirituels du moyen-âge qui se sont le plus pénétrés de la doctrine de l'évêque d'Hippone ; il estime, non sans raison, que l'augustinisme médiéval peut rendre bien des services sous ce rapport.

La première édition de cette étude avait paru en 1918. Dans cette nouvelle édition le texte a été remanié en plus d'un endroit et la bibliographie a été mise à jour. Il ne faut pas y chercher un exposé approfondi et complet de la psychologie et de la théodicée augustiniennes ; l'auteur nous avertit lui-même que tel n'a pas été son but. Mais on y apprend à connaître les aspects fondamentaux de la doctrine de saint Augustin sur l'âme et sur Dieu.

Dom G. Morin, O. S. B., publie et commente deux lettres d'allure mystique d'une ascète espagnole des environs de l'an 400 (1). La première, qui avait été publiée déjà en 1890 (2), est la réponse d'une dame du monde à une vierge

(1) Mgr M. Grabmann, *Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott in ihrer Gegenwartsbedeutung dargestellt*, zweite neubearbeitete Auflage, Köln, Bachem, 1929, in-8, 111 pp.

(2) Dom G. Morin, O. S. B., *Pages inédites de deux Pseudo-Jérômes des environs de l'an 400* (*Rev. bénéd.*, XL, 1928, pp. 289-318).

(3) C. P. Caspari, *Briefe, Abhandlungen und Predigten*, Christiania, 1890, pp. 178-182. Du commentaire qui l'accompagne (pp. 398-404) Dom Morin dit qu'il n'est propre qu'à donner le change sur la provenance réelle de l'écrit.

de ses amies, qu'elle adjure de lui révéler « le fruit divin de ses enseignements, conçu par le commerce intime avec le Fils de Dieu et ses saintes Écritures ». Convaincue que sa pieuse correspondante est favorisée de grâces spéciales, elle lui demande de lui faire part de ses lumières.

La seconde lettre, qui était inédite, est adressée à une dame, engagée dans l'état du mariage, pour l'exhorter à passer saintement les derniers jours de l'année et les grandes fêtes liturgiques qu'on y célèbre. Elle est intéressante, parce qu'elle nous fournit un des témoignages les plus anciens sur l'usage de la retraite dans l'antiquité.

L'auteur, après avoir rappelé à sa correspondante que les fêtes de Noël et de l'Épiphanie sont proches, lui dit qu'à cette occasion elle doit imiter Marie, en se retirant dans un monastère, afin de s'y créer un « saint désert ». Pendant trois semaines il faudra qu'elle s'adonne à la retraite, à l'oraison, à la méditation des saintes Écritures et à l'abstinence. Le monastère sera pour elle l'hôtellerie de Bethléem ; elle n'y verra rien que la crèche, avec le Verbe de Dieu enveloppé de langes, c'est-à-dire le pupitre avec les feuillets de parchemin qui contiennent les paroles divines. Si le mari proteste contre cette innovation et invoque les lois en vigueur et l'usage des aïeux, qu'elle recoure à l'Écriture pour lui démontrer l'utilité supérieure de cette retraite.

Dom Morin rapproche de ce texte un canon du concile de Saragosse de 380-381, qui ordonne à tous les fidèles de se réunir chaque jour à l'église durant les trois semaines qui précèdent l'Épiphanie, du 17 décembre au 6 janvier.

Sur l'usage des retraites dans l'antiquité on lira aussi avec grand intérêt les pages érudites du R. P. M. Viller, S. J., dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*. L'auteur y a groupé un nombre considérable de témoignages concernant la réclusion quadragésimale des moines, les jours de solitude qui suivaient la profession monastique, les triduums, les septaines et les neuvaines consacrées à une intention spéciale de prière, etc. La conclusion qui se dégage de cette enquête, c'est que les retraites existaient longtemps avant saint Ignace, qui en a été l'ordonnateur beaucoup plus que l'inventeur. « Le mérite particulier de saint Ignace

(1) M. Viller, S. J., *Le XVII^e siècle et l'origine des retraites spirituelles* (*Rev. d'asc. et de myst.*, IX, 1928, pp. 139-162, 359-384).

n'est pas seulement d'avoir vulgarisé la retraite : c'est de lui avoir donné une méthode, de l'avoir ordonnée, réglée, de l'avoir muée en l'art de se changer soi-même ». Rien de plus juste, et je ne pense pas que personne songera à le contester.

On a souvent douté de l'authenticité du Commentaire sur le Cantique publié parmi les œuvres de saint Grégoire (1). Le R^me^ Dom B. Capelle, O. S. B., vient de reprendre le procès (2). De son étude critique il résulte que ce commentaire, du moins dans sa forme primitive, est substantiellement authentique.

L'examen des manuscrits montre que seule la première partie, c'est-à-dire celle qui va jusqu'à la fin du huitième verset du chap. I^er^ est primitive. Tout ce qui suit, dans l'édition de Migne, est emprunté au Commentaire de Robert de Tombelaine, composé vers 1075. La critique interne, corroborée par un témoignage significatif tiré des manuscrits, prouve par ailleurs que l'authenticité grégorienne ne saurait faire de doute. Nous sommes en présence de deux homélies prêchées par saint Grégoire, peut-être avant son pontificat, recueillies au moyen de la sténographie et mises au net par le moine Claude, disciple de saint Grégoire et plus tard abbé du monastère de Classis (mort en 601). Tout porte à croire que la rédaction du disciple a respecté fidèlement la pensée du maître, et même ses expressions.

En passant, Dom Capelle insinue que le Commentaire sur le livre des Rois a vraisemblablement la même origine. « Dans son ensemble cet important ouvrage porte la marque grégorienne indubitable, mais une main étrangère y a touché. »

Un des familiers de saint Grégoire, Paterius, mentionné en 595, 599 et 600, a composé, avec l'agrément du Pontife, un commentaire sur l'Écriture tiré exclusivement des écrits du saint Docteur. L'ouvrage devait comprendre trois parties. Les Mauristes croyaient avoir retrouvé les deux premières. En réalité, comme Dom A. Wilmart, O. S. B., l'établit dans une

(1) Migne, *P. L.*, LXXIX, 471-548.

(2) Dom B. Capelle, O.S.B., *Les Homélies de saint Grégoire sur le Cantique* (*Rev. bénéd.*, XLI, 1929, pp. 204-217).

étude fortement documentée (1), seul le premier tiers représente le texte de Paterius. Les deux autres parties semblent avoir été perdues de bonne heure. Incidemment Dom W. fournit de précieux renseignements sur quelques-uns des nombreux florilèges auxquels l'œuvre de saint Grégoire a donné naissance.

2. *Spiritualité du moyen âge*

Le moyen âge a vu surgir toute une littérature touffue d'oraisons, de méditations, ou d'élévations, qui s'abrite sous les noms les plus illustres : saint Augustin, saint Bernard, saint Anselme. Jusqu'ici les historiens de la spiritualité n'osaient trop s'aventurer dans cette forêt épaisse, en raison, surtout, de l'obscurité qui enveloppe les origines de la plupart de ces productions. Depuis une dizaine d'années Dom A. Wilmart, O. S. B., s'applique à dissiper ce brouillard; et déjà son érudition étendue et sûre, éclairée par une critique toujours précautionnée, a réussi à faire la lumière sur nombre de points.

Dom W. s'était attaqué tout d'abord aux prières de saint Anselme : à plusieurs reprises nous avons signalé ces études. D'induction en induction il était arrivé à reconstituer le recueil primitif tel qu'il avait dû être composé par le saint. L'examen de la tradition manuscrite prouvait que seules dix-huit pièces étaient certainement authentiques; cinq autres étaient douteuses ou discutables; tout le reste était rejeté comme apocryphe.

Or voici que Dom W. vient de retrouver plusieurs copies de l'exemplaire envoyé en 1104 par saint Anselme lui-même à la comtesse Mathilde (2). Ces nouveaux documents confirment

(1) Dom A. Wilmart, O. S. B., *Le recueil grégorien de Paterius et les fragments wisigothiques de Paris* (*Rev. bén.*, XXXIX, 1927, pp 81-104).

(2) Dom A. Wilmart, O. S. B., *Les prières envoyées par saint Anselme à la comtesse Mathilde en 1104* (*Rev. bén.*, XLI, 1929, pp. 35-45). — Dans l'année 1928 de la *Revue bénédictine* on trouvera en outre de Dom A. Wilmart une lettre inédite de saint Anselme à une moniale inconstante (pp. 319-332) et une lettre adressée au saint en 1102 par le cardinal Jean de Tusculum (pp. 262-266); et de Dom Ph. Schmitz une note sur un manuscrit perdu de la *Vita Anselmi* par Eadmer, prove-

de tout point les résultats obtenus par la méthode littéraire. Le recueil de la comtesse Mathilde ne comprend en effet aucune des pièces reconnues par la critique comme apocryphes; par contre on y trouve toutes celles que Dom W. avait déclarées authentiques, et de plus les cinq pour lesquelles un doute subsistait. « Quelle sécurité de rencontrer enfin une preuve inébranlable de leur authenticité, qui est, dans le cas, le témoignage même de l'auteur! »

L'examen des prières de saint Pierre Damien est moins avancé (1). Pour démêler les pièces authentiques d'avec celles qui ne le sont pas, Dom W. s'appuie principalement sur un manuscrit du Vatican, qui provient du monastère même où le saint mourut, Sainte-Marie de Faenza, et qui a dû être écrit peu de temps après sa mort. Toutes les prières et toutes les hymnes contenues dans ce manuscrit doivent être considérées comme étant certainement l'œuvre du saint. Mais il ne s'ensuit pas que celles qui n'ont pas été recueillies dans le manuscrit de Faenza soient nécessairement apocryphes. Il faut dire seulement que, sauf nouvelle information, leur authenticité reste plus ou moins douteuse. C'est à éclaircir ces doutes que Dom W. s'emploie dans un second article (2).

Pour Jean de Fécamp, « le plus remarquable auteur spirituel du moyen-âge avant saint Bernard », celui à qui reviennent en majeure partie les *Meditationes* dites « de saint Augustin », il y a encore beaucoup à faire avant que nous soyons définitivement fixés sur tous les détails de son œuvre. Très enthousiaste pour la divine contemplation, qu'il a chantée avec un lyrisme débordant, il ne néglige pas pour autant les devoirs plus austères de l'ascèse. Témoin, sa « complainte sur les fins dernières », publiée par Dom W. (3). Les remar-

nant de Saint-Martin de Tournai et qu'il a retrouvé dans la Bibliothèque de M. le comte de Grunne (pp. 225-234).

(1) Dom A. WILMART, O.S.B., *Le recueil des poèmes et des prières de S. Pierre Damien* (*Rev. bén.*, XLI, 1929, pp. 342-357).

(2) Dom A. WILMART, O.S.B., *Les prières de saint Pierre Damien pour l'adoration de la croix* (*Revue des sciences religieuses*, IX, Strasbourg, 1929, pp. 513-523).

(3) Dom A. WILMART, O.S.B., *Jean de Fécamp, la Complainte sur les fins dernières* (*Rev. d'asc. et de myst.*, IX, 1928, pp. 385-398). Ce qui est dit à la p. 388 des rapports entre l'œuvre de Jean de Fécamp et le *De psalmorum usu*, édité parmi les opuscules d'Alcuin, devra être

ques qui accompagnent cette petite édition font souhaiter vivement la publication complète de tous les opuscules de cet auteur trop peu connu. Des textes que, dès maintenant, on peut lui attribuer se dégage « une personnalité singulièrement riche et attachante, la plus capable, sans doute, de nous révéler le sens profond de la réforme de Cluny, dont on n'a vu trop souvent que les côtés extérieurs, politique, social, administratif ou liturgique ».

C'est à ce même Jean de Fécamp qu'il faut rattacher une des plus belles prières de dévotion privée, que nous lisons encore actuellement en tête de notre missel romain pour la préparation à la messe : l'*Oratio sancti Ambrosii episcopi* qui commence par les mots *Summe sacerdos* (1). Dom W. en publie un texte critique. Celui-ci se présente sous trois rédactions différentes, qui toutes trois auraient Jean de Fécamp pour auteur.

Les grands courants doctrinaux de la fin du XII[e] et du début du XIII[e] siècle sont encore fort imparfaitement connus. L'historien de la spiritualité ne saurait pourtant se désintéresser du mouvement philosophique et théologique de cette époque. Aussi est-on heureux d'apprendre que la Bibliothèque thomiste prépare une édition critique des principaux maîtres de cette période : Prévostin, Philippe le Chancelier, Robert de Courçon, Étienne Langton.

Le projet a déjà reçu un commencement d'exécution, M. l'abbé G. Lacombe a publié une introduction aux œuvres de Prévostin, chancelier de l'Université de Paris de 1206 à 1210, qui fait bien augurer de la suite. Cet important travail s'appuie sur une documentation toujours de première main et remarquablement riche; au cours de l'ouvrage plus de 260 manuscrits sont mentionnés, dont 140 ont été étudiés directement par l'auteur. On peut dire que c'est un livre complètement neuf.

La première partie reconstitue la carrière de Prévostin, de laquelle nous ignorions à peu près tout jusqu'ici. L'auteur

corrigé par la note 1 de la p. 520 de la *Revue des sciences religieuses* IX, 1929.

(1) Dom A. Wilmart, O.S.B., *L'Oratio sancti Ambrosii du missel romain* (*Rev. bén.*, XXXIX, 1927, pp. 317-339).

nous le montre né en Lombardie, soit à Crémone, soit à Bergame, entre 1140 et 1150, étudiant à Paris sous Maurice de Sully vers 1160, puis successivement maître en théologie, écolâtre à Mayence (1194-1203), et enfin chancelier de l'Université de Paris (1206-1210).

La seconde partie s'occupe des œuvres de Prévostin. Une étude sur sa doctrine eût été prématurée. L'auteur se contente donc de traiter les différentes questions d'histoire littéraire qui se rattachent à chacun de ces ouvrages : manuscrits, date, authenticité, contenu.

De ces œuvres, celle qui a exercé la plus grande influence littéraire est la *Summa de Officiis*, qui a passé presque tout entière dans le célèbre *Rationale* de Durand de Mende. Celle qui a eu le plus d'action sur les idées est la *Summa Theologica*, dont il reste une trentaine d'exemplaires. Enfin celle qui présente le plus d'intérêt historique est incontestablement la *Summa contra Haereticos*, où nous trouvons sur l'hérésie des Passagiens des renseignements qui ne se rencontrent nulle part ailleurs. Pour la spiritualité, du moins pour les applications pratiques, ce sont surtout les Sermons et la *Summa super Psalterium* qui paraissent les plus importants.

Saint Bonaventure est beaucoup mieux connu. Néanmoins il y aura toujours profit à scruter plus profondément tel ou tel aspect particulier de sa doctrine. C'est ce que viennent de faire les RR. PP. J. Bonnefoy et J. Bissen, O. F. M., en deux monographies pleines d'intérêt, parues coup sur coup.

Le premier étudie la pensée de saint Bonaventure relativement au Saint-Esprit et à ses dons. L'auteur commence par l'exposé du rôle du Saint-Esprit à l'intérieur de la Très Sainte Trinité. On sera frappé des nombreux points de contact qu'offre la pensée bonaventurienne avec les théories grecques, ce qui ne laisse pas que de surprendre quelque peu, quand on songe avec quelle scrupuleuse fidélité le Docteur séraphique suit partout ailleurs les traces de saint Augustin.

(1) G. Lacombe, *Prepositini Cancellarii Parisiensis (1206-1210), Opera omnia; I. La Vie et les Œuvres de Prévostin (Bibliothèque thomiste, XI)*, Le Saulchoir, Kain, 1927, gr. in-8, x-221 pp., 25 fr.

(2) J.-Fr. Bonnefoy, O F.M., *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure (Études de philosophie médiévale, t. X)*, Paris, Vrin, 1929, gr. in-8, 237 pp.

Après un chapitre de transition sur le Saint-Esprit considéré comme Don incréé fait à l'âme, l'auteur aborde l'étude des dons en général, puis de chaque don en particulier. Étude très poussée, consciencieuse, et pourtant vivante, où l'on retrouve « les chauds reflets d'une pensée encore toute rayonnante de l'amour séraphique qui l'inspira ». Par endroits une courte esquisse historique, toute provisoire d'ailleurs, du développement d'une doctrine apporte quelques éléments nouveaux.

Nous ne pouvons entrer dans tout le détail des conclusions de l'auteur. Contentons-nous de signaler deux points.

Le premier est que saint Bonaventure enseigne « nettement » (p. 104) que toutes les âmes de bonne volonté qui s'y disposent convenablement sont appelées à la vie mystique. Et l'auteur note à ce propos : « A notre connaissance, le P. de Guernica (cité naguère par la *Revue d'ascétique et de mystique*, 1927, p. 421) est seul à attribuer à saint Bonaventure la doctrine contraire. »

Le second point, que nous voudrions relever, concerne le plus haut degré de la contemplation ici-bas. Dans notre connaissance surnaturelle de Dieu le Docteur séraphique distingue toujours trois degrés : d'abord la simple connaissance de la foi ; puis une contemplation qui est dite « clarior et excellentior quam sit cognitio fidei », et qui relève du don d'intelligence ; enfin la béatitude de la pureté de cœur nous fait « voir » Dieu.

Cette « vue » par laquelle nous atteignons Dieu, et qui est un avant-goût de la vision intuitive, n'est pourtant pas une *intuition*, mais plutôt une *contuition*, c'est-à-dire l'appréhension, dans un effet perçu, de la présence de la cause. La lumière incréée devient *objet* de notre connaissance *en tant qu'elle est source* de la lumière créée que nous percevons seule directement ; c'est pourquoi le saint Docteur l'appelle *objectum fontanum*. « Le soleil ne paraît pas, mais il nous fait savoir les splendeurs qui sont en lui. »

Ces trois degrés se rapportent à la connaissance affirmative de Dieu. Au-dessus il y a la connaissance négative, donnée par le don de sagesse et la béatitude des pacifiques, dans l'amour extatique. C'est comme un contact direct avec Dieu, où la connaissance se fait « per intimam unionem Dei et animae », et non plus par l'intermédiaire des espèces impresses ; « et haec est

cognitio excellentissima, quae quidem est in extatico amore et elevat supra cognitionem fidei secundum statum communem ». Et ailleurs le saint ajoute : « hunc modum cognoscendi arbitror cuilibet viro justo in vita ista esse quaerendum ».

Mais, « bien qu'il distingue plusieurs degrés dans notre connaissance surnaturelle de Dieu, saint Bonaventure s'est toujours refusé à identifier les plus nobles d'entre eux avec la vision intuitive » (p. 182). Il admet une exception pour saint Paul, et peut-être pour Moïse, mais c'est là un cas tout à fait extraordinaire ; « unde si quae auctoritates id dicere inveniantur quod Deus in praesenti ab homine videtur et cernitur, non sunt intelligendae quod videtur in sua essentia, sed quod in aliquo effectu interiori cognoscitur ».

Nous aurions aimé en savoir un peu plus long, et apprendre en particulier en quoi consiste d'après saint Bonaventure cette connaissance de Dieu sans espèces impresses, qui n'est pourtant pas la vision face à face.

L'étude du R. P. J.-M. Bissen, O. F. M., sur l'exemplarisme divin selon saint Bonaventure, encore qu'elle soit plutôt d'ordre philosophique, touche néanmoins de près à l'histoire de la spiritualité. Chez les grands mystiques spéculatifs, en particulier chez les principaux représentants de la mystique dite « germanique », la théorie de l'exemplarisme divin occupe en effet une place de choix dans leur système. Pour le bienheureux Ruysbroeck, par exemple, on peut bien dire qu'elle est le cœur même de sa spiritualité.

Chez saint Bonaventure elle commande toutes les avenues de sa pensée. Elle embrasse, pour nous servir des termes de l'auteur, « toutes les relations d'*expression* qui existent entre Dieu et la créature ». Un exposé complet de la doctrine aurait exigé qu'après avoir parlé de Dieu, exemplaire représentatif et actif de tout être, on montrât également la créature comme reflétant Dieu par le vestige, l'image et la ressemblance. L'auteur n'a voulu traiter que la première partie de ce programme.

Il nous montre tout d'abord comment, par les idées exem-

(1) J.-M. Bissen, O. F. M., *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure* (*Études de philosophie médiévale*, t. IX), Paris, Vrin, 1929, gr. in-8, 304 pp.

plaires, Dieu est la source et la représentation suprême de tout, et quel est, sous ce rapport, le rôle du Verbe exemplaire. Puis il expose comment, d'après saint Bonaventure, Dieu est la norme et la lumière de l'intelligence. C'est la partie la plus délicate de son travail : car ce n'est, ni plus ni moins, tout le problème très complexe de la connaissance qui est étudié. Enfin, pour terminer, un chapitre beaucoup plus court, sur Dieu règle de la morale.

On sent que l'auteur s'est pénétré entièrement de la pensée du docteur séraphique, de son esprit et de sa méthode. S'étant parfaitement assimilé les principes généraux de son système, il a réussi à en donner un exposé logique et cohérent.

Les deux auteurs dont nous venons d'analyser les ouvrages ne manquent pas, à l'occasion, de souligner les points de contact et surtout les points de divergence entre saint Bonaventure et saint Thomas. Si l'on veut se rendre compte de la manière dont les contemporains voyaient cette opposition, il faut se reporter aux premières polémiques thomistes.

On sait que l'opposition de l'école franciscaine contre l'enseignement de saint Thomas se manifesta du vivant même du saint. Mais c'est surtout après sa mort qu'elle éclate. Le franciscain Guillaume de la Mare ayant composé un *Correctorium fratris Thomae*, que le chapitre des Mineurs de 1282 imposa aux lecteurs franciscains, qui auraient la permission de se servir de la *Somme* de saint Thomas, les dominicains ripostèrent par une série de réfutations auxquelles on donna le nom de *Correctorium Corruptorii*.

C'est une de ces réfutations que M. l'abbé P. Glorieux a éditée avec un soin minutieux (1). Elle a pour auteur le dominicain anglais Richard Clapwell. On y trouvera, à côté du texte complet de Guillaume de la Mare la réponse du dominicain.

L'historien de la spiritualité aura à y glaner maint détail. Car à plusieurs reprises il y est question de doctrines qui

(1) P. Glorieux, *Les premières polémiques thomistes* : I. *Le Correctorium Corruptorii « Quare »*, édition critique (*Bibliothèque thomiste*, t. IX), Le Saulchoir, Kain, 1927, gr. in-8, LVI-451 pp.

intéressent la vie spirituelle : la perfection, son essence, ses rapports avec les conseils, notamment avec la pauvreté, la vie contemplative, la connaissance prophétique, etc. C'est donc une excellente et importante contribution à l'histoire de la spiritualité médiévale.

Il est remarquable que, pour définir la nature de la charité qui nous unit à Dieu, saint Thomas fait appel, non pas précisément à la notion d'amour filial, comme on s'y attendrait, mais à celle d'amitié. L'amour que le Saint-Esprit répand en nos cœurs est un amour d'amitié pour Dieu. C'est là, chez le saint docteur, une doctrine constante, et de plus une doctrine originale qu'il semble bien avoir introduite le premier dans la théologie de la charité. Le sujet valait donc la peine d'être étudié en détail.

C'est ce qu'a fait le Dr. R. Egenter dans son ouvrage sur la doctrine de l'amitié divine dans la scolastique et la mystique du XII[e] et du XIII[e] siècle (1). C'est une étude à la fois spéculative, historique et pratique. Le livre s'ouvre par un exposé théorique approfondi de l'enseignement de saint Thomas concernant la charité conçue comme amour d'amitié avec Dieu. Pour mieux faire ressortir l'originalité de cette doctrine et la replacer dans son cadre historique, l'auteur la compare ensuite à celle des contemporains de saint Thomas : les Dominicains : Albert le Grand, Pierre de Tarentaise, Hugues de Strasbourg, auxquels il faut adjoindre le thomiste Gilles de Rome ; les théologiens séculiers : Henri de Gand et Godefroid de Fontaines ; enfin les Franciscains : Alexandre de Halès, saint Bonaventure, l'auteur de la « Summa de virtutibus », Richard de Middleton et Duns Scot.

Dans toute cette première section il s'agit des auteurs scolastiques proprement dits. Dans la seconde section l'auteur étudie trois ouvrages de caractère mi-scientifique mi-pratique, qui traitent *ex professo* de l'amitié divine. C'est d'abord le « De dilectione Dei et proximi », imprimé parmi les œuvres de saint Thomas, mais que Mgr Grabmann a restitué à un dominicain allemand antérieur à 1315,

(1) Richard Egenter, *Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und mystik des 12. und 13. Jahrhunderts*, Augsburg, B. Filser, 1928, gr. in-8°, XV-339 pp.

Helwicus Theutonicus (1). Vient ensuite le « Liber de spirituali amicitia » d'Aelred de Rievaulx, qui a servi de modèle au « De amicitia christiana » de Pierre de Blois. Enfin le « Livre de l'ami et de l'aimé » de Raymond Lull.

La dernière section, d'ordre plus ascétique, groupe un nombre considérable de textes détachés d'auteurs spirituels du XII[e] et du XIII[e] siècle. C'est une mosaïque destinée à donner une idée de la richesse d'enseignements pratiques contenue dans la doctrine de l'amitié divine.

C'est ainsi que le théologien, l'historien et l'ascète trouvent tous les trois leur compte dans cette belle étude, remarquablement menée, sur un des points vitaux de la doctrine spirituelle.

Dom J. Huijben, O. S. B.

(1) Mgr Grabmann, *Helwicus Theutoeicus O. Pr. (Helwic von Germar?), der Verfasser der pseudothomistischen Schrift De dilectione Dei et proximi* (*Divus Thomas*, Fribourg, 1927, pp. 401-410).

Notes bibliographiques

Histoire de la spiritualité

Documents et Travaux

J. Schneider. — *Die Passionsmystik des Paulus.* — Leipzig, Hinrichs, in-8, 192 p.

F. Trochu. — *La petite sainte du Curé d'Ars.* Sainte Philomène, vierge et martyre. — Lyon, Vitte, in-8, 240 p.

P. Peeters. — *La Passion de saint Pansophios d'Alexandrie.* — Anal. Boll., t. 47, 1929, p. 307-337.

L. Froidevaux. — *Le Symbole de saint Grégoire le Thaumaturge.* — Recherches de Science relig., t. 19, 1929, p. 193-247.

J. Toll. — *Paulus der Eremit.* — Berlin, Ebering, in-8, 42 p.

L. v. Hertling. — *Antonius der Einsiedler.* — Innsbrück, Rauch, 1929.

R. Janin. — *Saint Basile.* — Paris, Maison de la Bonne Presse, 1929, in-12, 128 p.

F. Halkin. — *Les Vies grecques de saint Pakhôme.* — Anal. Boll., t. 47, 1929, p. 376-388.

M. J. A. Buck. — *S. Ambrosii De Helia et Jejunio.* A Commentary with an Introduction and Translation. — Washington, Cath. Univ. of America, 1929, in-8, xv-233 p.

A. d'Alès. — *L'Ambrosiaster et Zénon de Vérone.* — Gregorianum, t. 10, 1929, p. 404-409.

M. Lissorgue. — *Saint Martin de Tours (316-397).* — Bruges, Desclée, in-8, 95 p.

F. Billicisch. — *Studien zu den Bekenntnissen des hl. Augustinus.* (Theol. Studien der Osterr. Leo-Gesellschaft). — Wien, Mayer Cie, in-8, 160 p.

M. Grabmann. — *Die Grundgedanke des hl. Augustinus über die Seele und Gott,* in ihrer Gegenwartsbedeutung dargest. — Köln, Bachem, 1929, in-8, 111 p.

A. Kalb. — *S. Aurelii Augustini. De Civitate Dei libri XXII.* — Lipsiae, Teubner, in-12, xxxiv-599 p.

KALB. — *Augustinus de Civitate Dei. II.* — (Bibl. Teubneriana). Leipzig, Teubner, in-8, 635 p.

C. LAMBOT, O.S.B. — *La Règle de saint Augustin et de saint Césaire.* — Rev. Bén., t. 51, 1929, p. 333-341.

D. A. PERINI. — *Bibliographia Augustiniana cum notis biographicis.* — Firenze, Tip. Sordomuti, in-8, 285 p.

A. SCHROEDER. — *Zum Text der Augustinischen Konfessionem. IX, 8.* — Dillingen, Schröder, 1929, in-8, 16 p.

P. SOMMERS. — *Aurelius Augustinus. Sein Werden und Wirken.* — Paderborn, Schöning.

J. VETTER. — *Der hl. Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi.*

A. REUL. — *Die sittliche Ideale des hl. Augustinus.* — Paderborn, Schöningh, 1928, in-8, 168 p.

A. WILMART, O.S.B. — *Les manuscrits des Confessions de saint Augustin.* Répertoire méthodique. — Rev. Bén., t. 41, p. 325-332.

F. X. WENINGER. — *Die Regel des hl. Augustinus, aszetisch erklärt.* — Innsbrück, Rauch, in-8, VIII-128 p.

H. CAPLAN. — *The four senses of scriptural interpretation and the mediaevel theory of praeching.* — Speculum 4, 1929, p. 282-290.

P. HALFLANTS. — *Saint Germain d'Auxerre.* — La revue cath. des idées et des faits, t. 9, 1929, n° 31, p. 20-21.

A. BREMOND. — *Un texte de Proclus sur la Prière et l'Union divine.* — Recherches de science relig., t. 19, 1929, p. 448-462.

G. B. BAGGI. — *S. Patrizio vescovo, apostolo, taumaturgo dell' Irlanda.* — Bergame, Soc. edit. S. Alessandro, in-8, 246 p.

H. DOBLE. — *Four Saints of the Fal. St. Gluvias, St. Kea, St. Fili, St. Rumon.* — Exeter, Sydney Lee, in-8, 34 p.

H. DOBLE. — *S. Selavan. A Cornish Saint.* Patron of S. Levan. — Shipston on the Stour, King, St. Press, in-8, 15 fr.

D. STRACKE, S.J. — *Over bekeering en doopsel van Chlodovech.* Ons Geestel. Erf, 1930, p. 46-83, 123-167.

L. COOPER. — *A Concordance of Boethius.* The five theological tractates and the consolation of Philosophy. — Cambridge (Mass.), The Medieval acad. of Amer., 1928, in-8, XI-467 p.

FR. BERTOGLIO. — *Osservazioni sul contenuto pedagogico della*

regola e della vita benedettina. — Scuola Catt., décembre 1929, p. 401-422.

C. Butler. — *Benediktinisches Mönchtum.* Studien über Benedikt. Leben und die Regel St Benedikts. — St. Ottilien, Missionsverlag, in-8, XVI-491 p.

B. Danzer, O. S. B. — *Erziehungsziel in der Regel des hl. Benedikt.* — Theol.-prakt. Quart., t. 82, p. 479-486.

C. Kniel. — *Leben und Regel des hl. Vaters Benedikts.* — Beuron, Beuroner Kunstverlag, in-8, 160 p.

E. A. Lowe. — *Regula S. Benedicti specimina selecta* e codice antiquissima oxoniensi elegit atque anotatione instruxit... — Oxonii, Typ. Clarendon, 1929, in-fol., 15 p.

C. Vidmar. — *St Benedikt, der Vater des abendländischen Mönchtums.* — Wien-Berlin, Reinhold-verlag, in-12, 82 p.

X. — *La regola benedettina.* — Civ. Cath., 15 juin 1929, p. 505-516.

W. Lampen, O. F. M. — *De vereering van St. Oswald, bijzonder in de Nederlanden.* — Ons Geestel. Erf, 1927, p. 142-157.

H. Coens. — *Les Vies de S. Cunibert de Cologne et la tradition manuscrite.* — Anal. Boll., t. 47, 1929, p. 338-367.

J. H. Drissen. — *Die hl. Adelgunde, Jungfrau u. Aebtissin.* — — Steyl, Missions-druckerei, in-8, 39 p.

R. Podevijn, O. S. B. — *De ascetische waarde der « Vita Gudulae ».* — Ons Geestel Erf, 1928, p. 121-127.

H. van de Weerd, pr. — *Wanneer leefde de H. Odrada.* — Ons Geestel. Erf, 1928, p. 121-127.

Monumenta Germaniae Historica... Epistolarum tomi VII pars posterior. (*Epistolae Karolini aevi tomus V.*) — Berolini, Weidmann, 1928, in-4, p. I-XXII et 313-480.

C. de Clercq, pr. — *Gebed en Sacramenten bij 't volk ten tijde van Karel den Groote.* — Ons Geestel. Erf, 1929, p. 278-290; 375-393.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Carolus, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).